

# International Seminar Proceeding

on

*"The Implementation of Islamic Law in Contemporary Indonesian Context"*

Postgraduate Auditorium 3<sup>rd</sup> Floor, December 9–10, 2011.

## Speakers:

Prof. Tim Lindsey, MA., Ph.D.

(Melbourne University, Australia)

Prof. Dr. Mohamed Shaikhoun Mohamed

(Omdurman University, Sudan)

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA.

(Vice Minister of Ministry of Religious Affairs)

Prof. Dr. H. Abdul Gani Abdullah, SH.

(Indonesian Supreme Court Judge)

Prof. Dr. H. Ahmad Gunaryo, M. Soc. Sc.

(International Mediator and Director of Walisongo

Mediation Centre (WMC) Semarang)

Prof. Dr. H. Imam Suprayogo.

(Rector of UIN Maliki Malang)

Prof. Dr. H. Mudjia Rahardjo, M.Si.

(Vice Rector I of UIN Maliki Malang)

Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag.

(Dean of Sharia Faculty, UIN Maliki Malang)



**MAULANA MALIK IBRAHIM  
STATE ISLAMIC UNIVERSITY MALANG  
SHARIA FACULTY**

**2011**

# FUNDAMENTALISME, FORMALISASI SYARI'AT ISLAM DAN MARJINALISASI PEREMPUAN

Umi Sumbulah

## Pendahuluan

Syariat Islam sesungguhnya memiliki cakupan dan makna yang sangat agung dan luas. Ia merupakan sumber nilai yang terbuka dan tidak akan pernah habis untuk digali, karena kandungan nilainya yang demikian tinggi. Nilai Syariat Islam yang paling mendasar adalah keadilan, kemanusiaan, kemaslahatan, kerahmatan dan kearifan. Oleh karena itu, syariat Islam harus diposisikan pada tempat yang tinggi dan luhur, sebagai sumber inspirasi dan sumber nilai bagi seluruh tatanan kehidupan. Melakukan upaya-upaya memformalkannya, sama artinya dengan meletakkan sesuatu yang sakral pada wilayah yang profan. Jika yang terjadi demikian, maka sangat tidak jarang kemudian syariat dijadikan sebagai alat kekuasaan dan legitimasi kepentingan bagi kelompok-kelompok tertentu. Terlalu suci jika syariat Islam hanya dijadikan sebagai alat kekuasaan dan kepentingan. Terlalu naif jika syariat Islam yang agung dijadikan sebagai ideologi politik. Karena praktik-praktik seperti ini sangat reduktif, "merampas" dan merendahkan martabat syariat Islam itu sendiri. Oleh karena itu, upaya-upaya menjadikan syariat Islam sebagai hukum positif yang tertutup dan terbatas, yang menjelma menjadi misalnya peraturan daerah (perda) yang bermunculan di sejumlah wilayah di Indonesia, perlu dihindari. Hal ini karena, alih-alih menjalankan syariat Islam, secara praksis justru yang terjadi adalah praktik pengebirian keagungan syariat Islam itu sendiri. Dengan kata lain, dalam implementasinya, syariat Islam belum mampu dijalankan sesuai dengan prinsip dan tujuan umum disyariatkannya Islam, demi tercapainya kemaslahatan umum (*maslahat al-'āmmah*) bagi semua elemen masyarakat, tanpa memandang ras, etnis golongan dan kelas sosial lainnya.

Tulisan ini bermula dari kegelisahan akademik yang penulis rasakan ketika melihat semakin maraknya gerakan fundamentalisme Islam. Kegelisahan ini semakin terasa ketika konsep tentang syariat Islam yang menjadi bahan perdebatan di kalangan kelompok fundamentalis itu sendiri belum jelas, bahkan overlap pengertian dan penggunaannya dengan fiqih dan *qānūn*. Tulisan ini akan menghadirkan fenomena gerakan fundamentalisme Islam dalam konteks upaya-upaya formalisasi syari'at, yang dinilai oleh sejumlah kalangan memiliki dampak bagi kehidupan sosial dan politik secara umum, maupun secara khusus bagi kehidupan perempuan.

## Formalisasi Syariat Islam: Pergulatan Panjang dalam Pentas Sejarah Sosial-politik di Indonesia

Formalisasi syariat adalah upaya untuk memformalkan atau menyimbolkan syariat Islam ke dalam negara dengan menjadikannya sebagai undang-undang atau ketentuan lain yang bersifat mengikat. Istilah

ini banyak digunakan untuk menggantikan penyebutan "penerapan syariat Islam". Dalam konteks pro-kontra terhadap pemberlakuan syariat Islam di Indonesia, istilah formalisasi syari'at lebih banyak digunakan daripada istilah penerapan syariat. Pokok persoalannya bukan terletak pada penggunaan istilahnya, tetapi pada "perlu tidaknya ketentuan syariat diformalkan dengan melibatkan negara".

Dalam konteks Indonesia, upaya formalisasi syariat juga telah menorehkan perjalanan panjang dalam sejarah kehidupan bangsa dan negara. Pemberlakuan syariat Islam telah dilakukan bahkan sejak masa-masa kerajaan Islam di Nusantara, yang pada waktu itu berafiliasi kepada Turki Usmani. Dalam sejarah pengembaraan Ibnu Bathutah, dijelaskan dalam karyanya "*Tuhfat al-Nazhar fi Gharāib al-Amshār wa 'Ajāib al-Asfār*", bahwa ada sebuah kerajaan di pesisir Sumatera menerapkan hukum Fiqih Madzhab Syafi'i. Dari sinilah kemudian madzhab yang dikenal moderat ini disebarluaskan ke kerajaan-kerajaan lainnya di se-antero wilayah nusantara. Diceritakan pula bahwa semenjak berdirinya kerajaan Samudera Pasai tahun 1400-1500, para ahli hukum Islam Malaka datang ke Samudera Pasai untuk meminta fatwa hukum mengenai berbagai masalah yang terjadi dalam masyarakat. Di antara mufti terbesar yang tercatat di era kerajaan Samudera Pasai ini adalah Syaikh Abdur Rauf Singkel dan ulama besar yang kini namanya diabadikan menjadi sebuah nama perguruan tinggi agama di NAD, yakni Syaikh Nurrudin Ar-Raniri. Demikian pula yang terjadi di pulau Borneo, tepatnya di banjar, yang tidak hanya menangani persoalan hukum keluarga tetapi juga perkara-perkara pidana, yang dikodifikasikan secara sederhana dalam Kitab *Undang-undang Sultan Adam*.<sup>1</sup> Fenomena serupa juga terjadi di Banten, yang telah mempraktikkan hukum potong tangan bagi pencuri.

Melihat fenomena penerapan hukum Islam di era kerajaan-kerajaan Islam di nusantara tersebut, maka di era itu syariat Islam telah menjadi bagian tak terpisahkan dari nafas kehidupan masyarakat Muslim, dengan ciri: **pertama**, syariat Islam telah hidup secara berdampingan dengan tradisi lokal; **kedua**, syariat Islam yang berkembang bukanlah hukum murni, melainkan adalah hukum yang sudah terinfiltrasi dan berakulturasi dengan tradisi lokal; **ketiga**, syariat Islam yang berlaku adalah hukum keluarga (kecuali dalam beberapa kasus juga hukum pidana seperti kasus pencurian dan perzinahan); **keempat**, faktor ekonomi dan politik disebut-sebut juga turut menentukan perkembangan berlakunya syariat Islam; **kelima**, perkembangan syariat Islam —dalam beberapa kasus— juga belum ditopang sepenuhnya oleh kerajaan.<sup>2</sup> Demikian fakta sejarah penerapan syariat Islam dalam kehidupan masyarakat yang banyak dipengaruhi oleh tradisi lokal setempat.

---

<sup>1</sup> Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia* (Malang: Bayumedia, 2005), hal. 28.

<sup>2</sup> Hamami Zada, "*Perda Syariat*", hal. 10



Fenomena diberlakukannya Syariat Islam juga terjadi di era kolonial Belanda. *Statuta Batavia* yang dibentuk tahun 1642 memuat ketentuan hukum kewarisan bagi umat Islam yang harus menggunakan hukum Islam; terbentuknya kitab hukum *Compendium Freijer* tahun 1760 yang memuat aturan hukum perkawinan dan kewarisan, dan diterapkan pada seluruh peradilan yang berada di wilayah kekuasaan VOC Belanda; kitab hukum *Mugharer* yang diberlakukan untuk pengadilan negeri Semarang dan berisi perkara perdata dan pidana yang sebagian besar bermuatan hukum pidana Islam adalah di antara buktinya.<sup>3</sup>

Adapun fenomena formalisasi syariat Islam di era pasca kemerdekaan, dapat dilihat tentang terjadinya perdebatan panjang tentang Piagam Jakarta di antara parta-partai Islam, dalam Sidang Konstituante tahun 1959 yang berakhir dengan dikeluarkannya Dekrit Presiden tanggal 5 Juli 1959. Kendati Piagam Jakarta tidak menjadi bagian dalam UUD 1945, namun sejarah telah membuktikan bahwa ia telah menjadi inspirasi bagi nafas dalam batang tubuh UUD 1945 tersebut.

Pada masa Orde Baru, meskipun tidak terlalu tampak, perdebatan tentang penerapan hukum Islam juga terjadi. Pemerintahan yang opresif menjadikan umat Islam diselimuti rasa takut untuk menyuarakan aspirasinya dalam memperjuangkan hukum Islam, sehingga tidak muncul gagasan-gagasan orisinal terkait dengan hukum Islam. Kondisi ini berlangsung pada awal masa Orde Baru yaitu antara tahun 1966-1982.<sup>4</sup> Bahkan dalam konteks ini, seperti ada *Islamophobia* pemerintah atas umat Islam, sehingga senantiasa terjadi represi dan kooptasi. Sebagai akibatnya, ormas-ormas keagamaan maupun partai politik yang sesungguhnya berideologi Islam, tidak berani menyuarakan aspirasi politiknya secara terbuka.

Perdebatan dan diskusi tentang penerapan hukum Islam baru muncul di akhir masa Orde Baru yang dikenal dengan periode akomodatif (1985-1994).<sup>5</sup> Pada masa ini, pemerintah memutar haluan politik dari "offensif" menjadi "akomodatif" terhadap umat Islam. Dalam konteks ini dapat disebutkan munculnya Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, UU Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Inpres Nomor 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, juga UU Nomor 7 tahun 1992 tentang perbankan yang kemudian diamandemen oleh UU Nomor 10 tahun 1998.<sup>6</sup>

Orde Reformasi yang ditandai dengan terbukanya "kran" demokrasi, juga memberikan ruang gerak sosial, agama dan politik lebih luas kepada umat Islam. Momen ini, tak pelak juga mendukung upaya-upaya pengembalian Piagam Jakarta terutama oleh partai-partai Islam, dalam

---

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Abdul Aziz Teba, *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 278.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Abdul Halim, *Politik Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Badan Litbang Depag RI, 2008), hal. 172.



proses amandemen UUD 1945 yang akhirnya tidak berhasil. Namun demikian, formalisasi syariat di era reformasi ini tidak dapat dikatakan sepenuhnya gagal. Hal ini karena ternyata pada era tersebut lahir sejumlah enam undang-undang yang terkait erat dengan persoalan umat Islam yaitu UU no. 17/1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, UU no. 38/1999 tentang Pengelolaan Zakat, UU no. 18/2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Propinsi Aceh, UU no. 41/2004 tentang Wakaf, UU no. 3/2006 yang mengamandemen UU no. 7/1989 tentang Penambahan Wewenang PA dan UU Perbankan Syariah Tahun 2008.

Di samping itu, tuntutan penerapan hukum Islam memiliki corak yang berbeda, tidak di tingkat pusat tetapi juga di daerah-daerah dalam bentuk Peraturan Daerah (Perda) sesuai dengan karakteristik masing-masing. Fenomena tersebut dapat dilihat pada lahirnya perda-perda pada tingkat kabupaten/kota dan 10 daerah Propinsi yang tersebar di hampir seluruh wilayah di Indonesia membuat perda.<sup>7</sup> Melalui kolaborasi dengan lembaga legislatif dan eksekutif, sekelompok umat Islam memperjuangkan terbitnya peraturan daerah (perda) yang memiliki nuansa syariat Islam. Sejumlah daerah telah memiliki perda, yakni Jawa Barat<sup>8</sup> (Cianjur, Tasikmalaya dan Indramayu); Banten (Serang dan Pandeglang), Sulawesi Selatan (Bulukumba, Bone, Maros,<sup>9</sup> Gorontalo, Enrekang dan Gowa); Sumatera Barat (Padang); Kalimantan Selatan (Banjarmasin); NAD; NTB (Lombok Timur dan Mataram); Jawa Timur (Pamekasan dan Jember); DIY; dan Jawa Tengah (Jepara).

Maraknya perda syariat ini menimbulkan respon beragam, yakni dari kelompok kritis dan kelompok yang menerima apa adanya (*taken for granted*). Pertama, kelompok kritis adalah mereka yang mengkaji hukum secara normatif-kritis menyangkut isi, eksistensi dan daya paksanya.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Rifqinizamy Karsa Yuda, *Tinjauan Terhadap Peraturan Perda Syari'ah di Kalimantan Selatan*, <http://rifqi1.wordpress.com/2008/02/10/tinjauan-terhadap-peraturan-daerah-perda-syariah-di-kalimantan-selatan/>, diakses 22 April 2009, 7.

<sup>8</sup> Di wilayah Jawa Barat misalnya, yakni tepatnya di Kabupaten Garut telah lahir tiga perda yaitu Perda No. 6 Tahun 2000 tentang Kesusilaan, Surat Edaran Bupati Tahun 2000 tentang Jilbabisasi bagi karyawan Pemda dan Perda Nomor 1 Tahun 2003 tentang Pengelolaan Zakat. Di Kabupaten Pandeglang Propinsi Banten lahir dua perda yaitu SK Bupati Nomor 25 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Hari Kerja dan Busana Kerja Muslimah dan Perda Nomor 09 Tahun 2004 tentang Seragam Sekolah SD, SMP, SMU yang mengarah jilbabisasi. Khamami Zada, "Perda Syari'ah: Proyek Syari'ati Yang Sedang Berlangsung," *Taswirul Afkar*, 20 (2006), 17-18

<sup>9</sup> Di Kabupaten Maros Propinsi Sulawesi Selatan muncul lima perda di antaranya Surat Edaran Bupati Maros tanggal 21 Oktober 2002 tentang penggunaan Jilbab bagi karyawan pemerintah, menutup kegiatan saat adzan berkumandang, penambahan jam pelajaran agama Islam, penggunaan baju koko dan kopyah setiap Juma't bagi karyawan. Di kabupaten yang sama juga lahir Perda Nomor 15 Tahun 2005 tentang baca tulis al-Qur'an yang diwajibkan bagi siswa SD sampai SMA sebagai persyaratan naik kelas, dan kemampuan membaca al-Qur'an sebagai persyaratan kenaikan pangkat bagi pegawai pemerintah. *ibid*

<sup>10</sup> Lihat misalnya dalam tulisan Masdar Farid Mas'udi, "Korban Pertama Penerapan Syari'at Adalah Perempuan" dalam *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, ed. Luthfi al-Syaukani (Jakarta: JIL, t.th); Azyumardi Azra Negara dan Syari'at dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia dalam *Syari'at Islam Pandangan Muslim Liberal*, ed. Burhanuddin (Jakarta: JIL,

Argumen kelompok ini juga didasarkan bahwa lahirnya perda syariat tidak menyentuh persoalan substantif yang dihadapi bangsa, bahkan dinilai lebih sarat dengan kepentingan politik dibandingkan usaha untuk mengamalkan ajaran Islam.<sup>11</sup> Kedua, kelompok yang menerima perda syariah secara *taken for granted*.<sup>12</sup> Bagi para eksponen yang berafiliasi pada ideologi politik Islam ini, lahirnya perda-perda syariat dianggap sebagai keberhasilan atas usaha yang selama ini diperjuangkan. Perda syariat bagi mereka memberikan harapan baru bagi kepentingan perbaikan Indonesia ke depan.

Kritik tajam tentang formalisasi syariat terutama dalam bentuk perda itu, juga mendapatkan respon dari dua ormas Islam terbesar di Indonesia, yakni NU dan Muhammadiyah, yang keduanya tidak setuju formalisasi hukum Islam termasuk perda syariat. Dalam konteks tersebut, menarik diangkat sikap konsisten NU untuk tidak mendukung formalisasi syariat Islam. Dalam pidato pembukaan pada Musyawarah Nasional dan Konferensi Besar NU 27-30 Juli 2006 di Surabaya, Kyai Sahal Mahfudz yang bertindak sebagai *rais 'am* Syuriah PBNU-- menyatakan secara tegas bahwa NU berkeyakinan bahwa Syariat Islam dapat diimplementasikan tanpa menunggu atau melalui institusi formal. NU lebih mengidealkan agar substansi nilai-nilai syariah terimplementasikan dalam masyarakat ketimbang mengidealisasikan institusi.<sup>13</sup> Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa secara kelembagaan, NU menolak adanya upaya-upaya formalisasi syariat Islam. Para ulama NU lebih cenderung kepada penerapan syariat Islam (*taṭbiq*) dalam kehidupan sehari-hari dari pada mempersoalkan legislasi (*tadwīn*).<sup>14</sup> Pernyataan serupa juga dapat dilihat dalam ungkapan Sholahuddin Wahid (tokoh NU) dan Syafi'i Ma'arif (tokoh Muhammadiyah). Bagi Sholahuddin, NU memang mengamanatkan berlakunya syariat, hanya saja tidak mengharuskan dalam bentuk yang

---

2003), Rumadi "Perda Syariat Islam: Jalan Lain Menuju Negara Islam", *Taswirul Afkar*, 20 (2006); Marzuki Wahid. "Syari'at Islam, Negara dan Ancaman Pluralitas: Kritik Atas Perda Syari'at Islam di Indonesia", *Taswirul Afkar*, 20 (2006).

<sup>11</sup> Untuk mendukung pendapatnya, kelompok kritis ini menilai bahwa tema "hukum syariat" yang digunakan di berbagai daerah tersebut bersifat simbolik. Di samping itu, lahirnya perda yang tidak disertai dengan instrumen hukum yang menjadikan perda tersebut dapat diimplementasikan, juga menjadi argumen lain yang mendukung "ketidakberterimaan" kelompok ini terhadap formalisasi syariat di tingkat daerah tersebut.

<sup>12</sup> Lihat dalam tulisan Ismail Yusanto, "Selamatkan Indonesia dengan Syari'at Islam", dalam *Syari'at Islam Pandangan Muslim Liberal*, ed. Burhanuddin (Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003). Lihat pula Daud Rasyid, *Islam dan Reformasi: Telaah Kritis Keruntuhan Rezim-Rezim Diktator dan Kebutuhan Kembali Kepada Syari'ah* (Jakarta: Usamah Press, 2001); Salim Segaf al-Jufri, "Pengantar" dalam *Penerapan Syari'at Islam di Indonesia: Antara Peluang dan Tantangan* (Jakarta: Global Media, 2004).

<sup>13</sup> Daud Rasyid, *Islam dan Reformasi: Telaah Kritis Keruntuhan Rezim-Rezim Diktator dan Kebutuhan Kembali Kepada Syari'ah* (Jakarta: Usamah Press, 2001).

<sup>14</sup> Salim Segaf al-Jufri, "Pengantar" dalam *Penerapan Syari'at Islam di Indonesia: Antara Peluang dan Tantangan* (Jakarta: Global Media, 2004).

<sup>15</sup> Rumadi, "Perda Syariat Islam Jalan lain Menuju Negara Islam?" dalam *Taswirul Afkar*, 20 (2006), 2.

<sup>16</sup> Ali Maschan, *Nasionalisme Kyai: Konstruksi Sosial berbasis Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2007), 274.

formalistis. Hal ini karena upaya-upaya formalisasi syariat dinilai hanya akan dapat mengancam persatuan dan kesatuan bangsa. Dengan substansi yang sama, Syafii menegaskan bahwa Islam tidak harus diformalisasikan, akan tetapi harus mewarnai dan bahkan menjadi "nafas" dari segala cara bertindak dan berpikir. Dengan mengutip Bung Hatta, Syafii menyatakan "pakailah garam, terasa tapi tidak kelihatan dan jangan memakai gincu, kelihatan tetapi tidak terasa".<sup>15</sup> Di samping dua ormas Islam terbesar berikut tokoh-tokohnya, juga terdapat partai politik, organisasi keagamaan lainnya, organisasi kepemudaan dan kemahasiswaan, yang tidak menyetujui upaya-upaya formalisasi syariat Islam. Kalangan partai politik di antaranya adalah Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Demokrasi Kasih Bangsa (PDKB); organisasi keagamaan lainnya, yakni Persekutuan Gereja Indonesia (PGI) dan Konferensi Wali Gereja Indonesia (KWI); dari kalangan organisasi kepemudaan/kemahasiswaan misalnya adalah Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) dan Gerakan Mahasiswa Nasional Indonesia (GMNI); juga komunitas pada Lakpesdam-NU dan Jaringan Islam Liberal (JIL).<sup>16</sup>

Formalisasi syariat tersebut ditempuh oleh kelompok legalisme Islam, baik dari partai politik maupun oleh organisasi-organisasi baru di Indonesia, yakni: pertama, upaya syariatisasi melalui jalur politik (parlemen). Melalui kekuatan di parlemen (DPR), sejumlah organisasi partai politik yang berideologi Islam berupaya untuk mengembalikan Piagam Jakarta. Upaya ini dilakukan baik pada era Orde lama dalam Majelis Konstituante yang berakhir dengan dikeluarkannya Dekrit Presiden 5 Juli 1959, juga di era Reformasi sebagaimana dilakukan oleh dua partai politik Islam, yakni Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB), dengan mengusulkan masuknya kembali tujuh kata" tentang syariat Islam, ke dalam amandemen UUD 1945. Kedua, upaya formalisasi syariat melalui jalur militer, yang dilakukan melalui pemberontakan bersenjata oleh kelompok yang menamakan dirinya sebagai Darul Islam/Negara Islam Indonesia (DI/TII) pimpinan SM. Kartosuwiryo di Jawa Barat, Tengku Muhammad Daud Beureuh di Aceh dan Kahar Muzakkar di Sulawesi Selatan. Dalam konteks ini, bahkan DI/TII pimpinan SM. Karyosuwiryo sempat memproklamkan berdirinya negara Islam Indonesia (NII) pada 7 agustus 1949 di desa Cisampang, Jawa Barat.<sup>17</sup> Ketiga, upaya syariatisasi melalui jalur kultural, yang dilakukan oleh sejumlah organisasi massa baru Islam. Upaya tersebut dilakukan dengan jalan memberikan pemahaman kepada komunitas masyarakat, tentang pentingnya penerapan syariat Islam. Upaya tersebut di antaranya dilakukan oleh HTI, MMI dan FPI.

Kuatnya nuansa politik dalam perda-perda syariat juga didukung oleh fakta tidak dilengkapinya Perda tersebut dengan instrumen yang dapat

---

<sup>15</sup> Mashad, *Akar Konflik*, hal. 240-241.

<sup>16</sup> Marzuki Wahid dan Nurrohmah, "Dimensi Fundamentalisme dalam Politik Formalisasi Syariat Islam Kasus Nanggroe Aceh Darussalam" dalam *Taswirul Aftak*, Edisi No. 13 tahun 2002, hal. 34-59.

<sup>17</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam*, hal. 65.



mendukung implementasi / pelaksanaan perda di lapangan, seperti adanya sanksi, petugas yang berhak mengawasi dan lembaga yang berwenang untuk menyelesaikan manakala terjadi konflik. Di samping itu, sebagian besar perda hanyalah bersifat simbolik karena kurang menyentuh persoalan yang dihadapi masyarakat, seperti kemiskinan, pengangguran dan merajalelanya korupsi.<sup>18</sup>

Jika melihat jenis-jenis perda di atas, perdebatan yang sering muncul apakah yang demikian itu dikatakan sebagai syariat Islam atau fiqih atau sebutan-sebutan lain yang sejenis, menjadi wajar adanya. Hal ini karena, fenomena perdaisasi di atas, sangat mereduksi keagungan syariat Islam yang transendental. Jika ingin benar-benar menegakkan syariat, mestinya ada nilai-nilai substansi Syariat Islam yang menjadi perhatian. Nilai-nilai substantif dimaksud bisa mengacu kepada *maqāṣid al-syarī'ah*. *Maqāṣid al-dharūriyah* didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan berakibat menghancurkan kehidupan manusia secara total. Imam al-Ghazālī merumuskan kemaslahatan tersebut ke dalam lima prinsip dasar yang dikenal dengan sebutan *al-kullīyyah al-khams*, yakni *ḥifẓ al-dīn* (perlindungan terhadap keyakinan/agama), *ḥifẓ al-nafs* (perlindungan terhadap jiwa), *ḥifẓ al-'aql* (perlindungan terhadap akal pikiran), *ḥifẓ al-'irdh* (perlindungan terhadap kehormatan/keturunan/alat-alat reproduksi) dan *ḥifẓ al-māl* (perlindungan terhadap kekayaan/properti). Misalnya demi menyelamatkan agama, Islam mewajibkan ibadah sekaligus melarang hal-hal yang merusaknya. Untuk keselamatan akal, Islam mewajibkan pendidikan sekaligus melarang hal-hal yang merusaknya, demikian seterusnya.

Dalam konteks formalisasi syariat di atas, hal-hal yang berkaitan dengan kemaslahatan umumlah yang mestinya menjadi perhatian untuk diregulasi. Misalnya, bagaimana mengatasi fenomena kemiskinan dan korupsi untuk memelihara dan menjaga terpenuhinya *ḥifdz al-māl*. Setiap orang memiliki hak atas harta, namun kemiskinan telah merenggut hak mereka untuk bisa menikmati harta itu. Setiap orang memiliki hak untuk menikmati harta, namun korupsi “merenggut” hak mereka untuk menikmati harta itu dan sebagainya. Demikian juga fenomena ketidakadilan sosial lainnya. Setiap orang memiliki hak untuk mendapatkan keadilan, kemerdekaan diri dan kebebasan berpikir dan berpendapat (*ḥifdz 'aql*) namun “ketidakmampuan” dan “keterbatasan akses” ekonomi, sosial dan politik kepada penguasa membuatnya terhalang mendapatkan keadilan, dan seterusnya.

---

<sup>18</sup> Lily Zakiyah Munir, "Simbolisasi, Politisasi dan Kontrol Terhadap Perempuan di Aceh," dalam *Syariat Islam Pandangan Muslim Liberal*, ed. Burhanuddin (Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003). Syamsurijal dan Zubair Umam, "Perdaisasi Syariat Islam...", 69.

## **Aspek-Aspek Fundamentalisme dalam Politik Formalisasi Syariat Islam dan Implikasinya terhadap Marjinalisasi Perempuan**

Munculnya berbagai peraturan daerah di sejumlah wilayah di Indonesia yang menguat di era reformasi ini, jika dirunut lebih jauh dari akar sejarahnya, sesungguhnya bukanlah fenomena baru. Hal ini karena upaya syariatisasi itu merupakan persoalan lama yang berkaitan dengan ideologi suatu kelompok tertentu. Salah satu karakteristik ideologi adalah tidak akan pernah mati. Jika suatu saat ideologi tertentu diberangus, maka pada saat yang lain pasti akan muncul kembali, baik dengan "wajah" yang serupa maupun dengan perfoma yang berbeda, namun tetap dengan ideologi yang sama. Demikian pulalah tampaknya yang terjadi pada munculnya perda di sejumlah wilayah di Indonesia. Upaya kelompok-kelompok pengusung formalisasi syariat Islam sebenarnya dapat dikatakan sebagai upaya lebih lanjut dari kegagalan –yang sebenarnya juga tidak sepenuhnya– di tingkat pusat dalam menjadikan konstitusi negara berbasis pada syariat Islam. Di masa awal-awal kemerdekaan, perlawanan dan ekspresi kekecewaan politik kelompok pengusung formalisasi syariat Islam itu diekspresikan dalam bentuk pemberontakan untuk keluar dari NKRI dengan mendirikan negara sendiri yang berbasis pada syariat Islam, seperti dilakukan oleh DI/TII pimpinan SM Kartosuwiryo di Jawa Barat dan DI/TII pimpinan Kahar Muzakkar di Sulawesi Selatan. Dengan demikian, upaya-upaya formalisasi syariat Islam yang belakangan marak diperjuangkan oleh kalangan tertentu di sejumlah daerah menyusul diberlakukannya Undang-undang Otonomi Daerah Nomor 22 tahun 1999 dan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 25 tahun 2000 tentang kewenangan pemerintah dan kewenangan propinsi sebagai daerah otonom, sebenarnya memiliki akar sejarah ideologi politik yang panjang. Dengan demikian, Otoda merupakan pintu masuk kelompok pengusung formalisasi syariat Islam untuk memperjuangkan ideologi politiknya di tingkat daerah-daerah.<sup>19</sup>

Beberapa aspek berikut ini dapat dijadikan sebagai referensi yang dirasa cukup untuk melihat aspek fundamentalisme dalam politik formalisasi syariat Islam. Pertama, secara historis, beberapa daerah yang menerapkan perda syariat seringkali tidak bisa dilepaskan dari alasan sejarah berupa kuatnya pengaruh Islam di daerah tersebut dan sejarah masa lalu. Sebagai contoh, perda syariat di Aceh diduga terkait erat dengan keberadaan Islam yang cukup kuat di wilayah "Serambi Mekkah" ini sejak masa sebelum penjajahan. Hadirnya kerajaan Samudera Pasai di Aceh yang merupakan tempat awal penyebaran Islam dapat disebut sebagai salah satu bukti sejarah yang memperkuat tesis di atas. Lahirnya perda syariat di Banten juga terkait erat dengan upaya pendirian negara Islam yang dilakukan oleh SM. Kartosuwiryo. Beberapa daerah lain di wilayah Indonesia yang membuat perda bernuansa syariat seperti Kalimantan, Nusa Tenggara, dan Jawa Barat juga disinyalir terinfiltrasi gerakan Darul Islam

---

<sup>19</sup> Syamsurijal Adnan dan Zubair Umam, "Perdaisasi Syariat Islam di Bulukumba" dalam *Taswirul Afkar* Edisi No. 20 tahun 2006, 58.

(DI)<sup>20</sup>. Begitu pula bermunculannya perda di Sulawesi, yang juga tidak dapat dilepaskan dari gerakan untuk memperjuangkan negara Islam seperti PRRI dan Permesta.<sup>21</sup>

Kedua, terdapat dugaan kuat bahwa penyusunan perda syariat tidak bisa dilepaskan dari nuansa politik yang dilakukan oleh para calon Kepala Daerah yang dipilih langsung oleh masyarakat. Perda syariat juga menjadi salah satu isu politik untuk mendulang suara dari calon pemilih, terutama yang memang memiliki keinginan kuat untuk memformalisasikan syariat Islam. Terlebih lagi, jika wilayah tersebut merupakan komunitas yang heterogen di mana jumlah muslim dan non muslim adalah berimbang. Munculnya perda syariat di Maros dan Bulukumba, Sulawesi Selatan tampaknya dapat dijadikan sebagai bukti kuat yang mendukung alasan ini.

Ketiga, lahirnya perda sangat dipengaruhi oleh banyaknya kelompok Islam radikal atau fundamentalis yang ada pada komunitas tertentu. Beberapa daerah yang melahirkan perda syariat seperti Maros Sulawesi Selatan, mungkin juga dapat dikategorikan pada model ketiga ini. Kemunculan Perda Syari'ah di beberapa daerah yang disebabkan oleh banyaknya komunitas Islam radikal memang tidak berlaku otomatis akan tetapi juga dipengaruhi oleh faktor-faktor lain, seperti akses yang dimiliki oleh kelompok Islam radikal terhadap pemerintah daerah maupun afiliasi masyarakat terhadap ormas Islam yang ada. Kuatnya afiliasi masyarakat terhadap ormas yang dikenal "moderat" seperti NU dan Muhammadiyah memiliki pengaruh tersendiri yaitu menunda lahirnya sebuah Perda syari'at.

22

Memperkuat tesis ketiga ini, dimensi fundamentalisme —dalam batas-batas tertentu— juga dapat dilihat pada munculnya politik formalisasi Syariat Islam di NAD. Terdapat sejumlah penelitian yang menyatakan bahwa ada keterkaitan yang demikian erat antara fenomena fundamentalisme dengan menguatnya tuntutan formalisasi syariat Islam. Hasil penelitian Khamami Zada<sup>23</sup> menemukan data tentang adanya keyakinan ideologis kelompok Islam radikal bahwa Islam mengatur persoalan negara sehingga antara Islam dan politik tidak dapat dipisahkan (*al-Islām: al-Dīn wa al-Dawlah*). Oleh karena itu, penerapan syariat Islam adalah isu bersama yang harus diperjuangkan oleh Islam radikal, baik melalui perjuangan secara struktural maupun kultural.

Dalam tulisan yang berjudul "Selamatkan Indonesia dengan Syariat", Ismail Yusanto, juru bicara HTI --salah satu organisasi/gerakan ideologi Islam yang giat menyuarakan formalisasi syariat Islam-- menjelaskan kegagalan Indonesia dalam mengelola negara karena mengikuti paham kapitalisme. Karenanya penerapan syariat --seperti perda-- di

---

<sup>20</sup> Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syari'at Islam: Dari Indonesia hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), 67.

<sup>21</sup> Zada, *Islam Radikal*, hal. 110.

<sup>22</sup> Jamhari dan Jajang Jahroni (ed), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 233.

<sup>23</sup> Zada, *Islam Radikal*.



Indonesia merupakan solusi atas kegagalan tersebut<sup>24</sup>. Pesan yang sama juga disuarakan oleh Partai Bulan Bintang (PBB), bahwa lahirnya perda syariat atau produk hukum nasional bernuansa syariat hendaknya diberi kesempatan untuk ikut mewarnai dinamika hukum di Indonesia. Terlebih lagi keberadaan hukum Islam di Indonesia memiliki keterkaitan sejarah dengan eksistensi dan berdirinya negeri ini. Bagi kelompok pendukung syariah ini, keberadaan perda syariat tidak perlu dikhawatirkan karena Islam menjamin hak-hak non muslim. Hal tersebut juga disuarakan oleh kelompok-kelompok Islam, baik organisasi Islam radikal<sup>25</sup>, di antaranya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), maupun partai politik yang mewadahi ideologi kelompok radikal, seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan Partai Bulan Bintang (PBB).

Memperkuat kelompok yang mendukung upaya formalisasi syariat Islam di atas, berikut dipaparkan hasil penelitian dengan sejumlah eksponen Majelis Mujahidin di Malang dan Jawa Timur, yang menyatakan bahwa permasalahan bangsa Indonesia, mulai dari kasus-kasus korupsi, krisis ekonomi dan krisis kepercayaan dunia internasional, hanya dapat dicari solusinya jika negara Indonesia menerapkan syariat Islam. Oleh karena itu, hal itu juga yang menjadi motif ketertarikan mereka untuk bergabung dengan organisasi aliansi yang didirikan Abubakar Ba'asyir — yang kini keluar dari MM dan mendirikan *Anshar al-Tawhid*— tersebut.

“Saya tertarik mengikuti Majelis Mujahidin karena konsep perjuangan syari’atnya sangat jelas. Motif didirikannya MM adalah: 1) Karena tuntutan akidah, bahwa akidah Islam mewajibkan pelaksanaan syari’at Islam; 2) Mensyukuri nikmat kemerdekaan sebagai rahmat Allah, namun aturan Allah tidak diberlakukan. Di awal-awal kemerdekaan saja syari’at Islam sudah ditolak oleh para tokoh Islam dalam panitia sembilan; 3) Adanya tuntutan moral karena Negara Indonesia merupakan peraih rangking pertama kategori negara terkorup. Permasalahan seperti ini hanya bisa diselesaikan melalui tegaknya syari’at Islam.”<sup>26</sup>

Perjuangan kelompok Islam fundamentalis juga dilakukan dengan tujuan untuk memperoleh kebebasan dari cengkeraman dan hegemoni kapitalisme, modernisme dan seku’arisme. Mereka meyakini bahwa Islam adalah satu-satunya ideologi alternatif yang membebaskan. Islam yang *syumūl* akan mampu menjawab semua problem kehidupan. Sehingga dengan demikian, perjuangan melalui kekerasan tersebut ditujukan demi keberlangsungan dan menjaga citra Islam dan kaum Muslimin (*‘izz al-Islām wa al-muslimin*).

Sejumlah aspek dan dimensi fundamentalisme —meskipun tidak sepenuhnya— yang dapat ditemukan dalam politik formalisasi syariat Islam di NAD di antaranya dapat ditinjau dari karakteristik gerakan fundamentalisme itu sendiri, yakni: pertama, penafsiran terhadap najaran-

<sup>24</sup> Yusanto, *Selamatkan Indonesia*, hal.146.

<sup>25</sup> Zada, *Islam Radikal*, hal. 17.

<sup>26</sup> Aktivis LPW MM Jawa Timur dan aktivis LPD MM Malang, wawancara, Malang.

ajaran Islam secara literal/tekstual/skripturalis. Dalam konteks politik formalisasi syariat Islam di NAD juga ditemukan dalam ketentuan sanksi pidana yang disebutkan di dalam al-Qur'an. Sanksi pidana yang meliputi 13 bidang dimaksud di antaranya adalah sanksi potong tangan bagi pencuri, sanksi rajam bagi pezina, sanksi *qisās* bagi pelaku pembunuhan, sanksi cambuk bagi peminum khamr, dan lain-lain. Rasionalisasi penerapan sanksi yang demikian ini adalah bahwa ketentuan sanksi-sanksi tersebut merupakan hukum Allah yang harus dilaksanakan sebagaimana adanya. Di samping itu, mereka meyakini bahwa sanksi hukum yang ada sekarang tidak menimbulkan efek jera bagi para pelaku kejahatan.<sup>27</sup> Oleh karena itu, mereka yakin bahwa hukum Islam —sebagaimana yang mereka pahami— akan mampu menjawab permasalahan kriminalitas dan kejahatan-kejahatan lainnya. Dengan kata lain, Islam bagi mereka adalah solusi atas permasalahan yang ada. Tampaknya pemahaman-pemahaman yang demikian jumlah yang banyak disuarakan oleh kelompok-kelompok Islam fundamentalis pada umumnya. Oleh karena itu sering kita dengar ungkapan-ungkapan seperti selamatkan Indonesia dengan syariah, Islam adalah satu-satunya ideologi yang dapat menyelesaikan permasalahan bangsa, dan ungkapan-ungkapan lain-lain yang semakna, yang seringkali kita temukan di berbagai media massa, baik cetak maupun elektronik.

Terjadinya sentralisme kekuasaan dengan memilih dan menetapkan hanya pada satu model penafsiran terhadap sejumlah teks keagamaan, menyisakan berbagai persoalan terkait keragaman interpretasi, sebagai akibat dari tidak monolitiknya orientasi ideologis masyarakat. Formalisasi syariat yang menetapkan "satu model pemahaman" terhadap Islam sebagai "satu-satunya kebenaran", tak pelak juga dapat dikatakan sebagai "pemiskinan" struktural terutama terhadap kekayaan kultural masyarakat muslim. Keragaman madzhab, afiliasi teologis, kecenderungan pemahaman dan praktik keagamaan, mengalami keterpaksaan struktural dalam bingkai monolitisme ini. Dalam konteks ini, pemaknaan terhadap teks-teks keagamaan yang dijadikan dasar formalisasi syari'at Islam, secara langsung maupun tidak langsung memberangus kekayaan intelektual berupa keragaman interpretasi pemaknaan sejumlah kelompok Islam lainnya. Karena itu, upaya-upaya formalisasi syariat Islam, tak ayal juga seringkali diwarnai dengan respons yang pro-kontra. Dalam konteks ini, Azyumardi Azra<sup>28</sup> menyatakan bahwa upaya-upaya pemberlakuan syariat Islam semestinya juga memperhitungkan realitas sosiologis tidak saja berkaitan dengan sebagian besar masyarakat Indonesia adalah muslim, tetapi juga ada yang beragama lain. Persoalan lain yang harus diperhatikan juga adalah bahwa umat Islam yang mayoritas ini juga tidak monolitik, tetapi pluralistis. Mereka adalah komunitas dengan beragam afiliasi teologis,

---

<sup>27</sup> Marzuki Wahid dan Nurrohmah, "Dimensi Fundamentalisme", hal. 54-55.

<sup>28</sup> Azyumardi Azra, "Penerapan Syari'at bisa Kontraproduktif" dalam Fauzan al-Anshori, *Melawan Konspirasi JIL* (Jakarta: Pustaka al-Furqan, 2003), 148-156.

madzhab, organisasi, kecenderungan dan praktik keagamaan yang berbeda satu dengan lainnya.

Kedua, aspek totalitarianisme Islam. Salah satu ideologi paling sentral dari kelompok Islam fundamentalis adalah keyakinan akan komprehensifitas ajaran Islam yang tidak saja mengatur persoalan akidah, ibadah dan muamalah, namun juga meliputi seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk di dalamnya persoalan politik. Dalam konteks sanksi pidana sebagaimana disinggung pada poin pertama di atas, 13 bidang tersebut tidak saja mencakup aspek-aspek yang dikenal dalam fiqh madzhab syafi'i, tetapi juga menyentuh persoalan akidah, dakwah, pendidikan dan sebagainya, yang tercermin dalam untaian kata manis-ideologis, *kāffah*. Bagi kelompok ini, Islam dapat diimplementasikan hanya jika ada instrumen politik berupa syariat Islam yang diformalisasikan secara struktural. Oleh karena itu, bagi kelompok ini, Islam harus diposisikan dan berperan sebagai alat rekayasa sosial (*a tool of social engineering*). Slogan-slogan yang dikembangkan oleh kelompok ini di antaranya bahwa al-Qur'an adalah kalam Ilahi yang harus dipahami secara literal; dan al-Qur'an dan al-Hadith telah menyediakan seperangkat aturan dan doktrin halal-haram lainnya bagi perilaku individu maupun masyarakat; dan bahwa Islam --tidak sebagaimana agama Kristen yang menyerahkan urusan Tuhan kepada Tuhan dan urusan kaisar kepada kaisar-- mencakup seluruh aspek kehidupan manusia. Doktrin komprehensivitas dan kemenyeluruhan (*syumūl*) Islam inilah yang menurut kelompok fundamentalisme harus dilaksanakan secara total (*kāffah*) dalam seluruh aspek kehidupan. Karena inti agama bagi kelompok ini adalah apa yang harus diaplikasikan secara nyata melalui seluruh aspek kehidupan, tidak hanya menyangkut ritualitas seperti shalat, puasa, zakat dan sejumlah praktik keagamaan formal lainnya, namun juga mencakup masalah sosial, budaya, ekonomi dan bahkan politik. Oleh karena itu, terwujudkannya piranti, lembaga atau institusi sosial yang mampu menjamin terlaksanakannya syariat Islam menjadi wajib diupayakan adanya. Sebagai konsekuensinya, gerakan kelompok ini seringkali dimanifestasikan dalam aktivitas-aktivitas politik, baik dengan maupun tanpa kekerasan.

Kendati tidak sepenuhnya sepakat dengan kelompok Islam fundamentalis lainnya yang pada umumnya menuntut terbentuknya pemerintahan teokratis sebagaimana yang terjadi pada konstitusi Iran modern pasca revolusi tahun 1978 yang dipimpin Imam Khomeini, namun sejumlah tokoh dan ulama di NAD tampaknya tidak tertarik dengan model negara bermadzhab resmi Syiah 12 tersebut. Penolakan para ulama Aceh diperlakukan sebagai *Guardian Council* yang berhak "memveto" perundang-undangan sebagaimana di Iran, adalah satu bukti ketidaktertarikan dimaksud. Dalam konteks ini, otoritas para ulama di NAD dalam perumusan Syariat Islam lebih bersifat moral dan profesional. Mereka bukan *decision maker*, karena hak itu hingga kini masih ada di tangan lembaga legislatif, yakni DPRD.



Ketiga, kecenderungan intoleransi terhadap kelompok lain dan kecenderungan mengusung simbol-simbol yang “berbau” arabisme. Untuk aspek ketiga ini, tampaknya justru kurang terlihat pada kasus politik formalisasi Syariat Islam di NAD. Memang di sejumlah daerah di wilayah NAD ini terdapat aturan bahwa semua tulisan di papan publik harus diikuti dengan tulisan Arab-Melayu, namun hal ini tidak semata-mata karena kecenderungan arabisme, namun lebih didorong oleh semangat menjaga tradisi yang selama ini telah digunakan oleh para ulama di Aceh dan bahkan telah menjadi bagian dari kehidupan mereka sehari-hari. Hal yang menarik diamati adalah pada saat bergulirnya gelombang syariat Islam, ada semangat untuk menghidupkan tradisi, kebudayaan dan kearifan lokal yang di era Orde Baru terampas oleh kebijakan politik penguasa. Fenomena akomodatif terhadap tradisi lokal ini justru berbeda dengan tradisi keberagamaan kelompok fundamentalisme Islam pada umumnya, yang biasanya mengusung orisinalitas dan otentisitas Islam, tanpa mau berkompromi dengan tradisi dan budaya lokal.

Fenomena perdaisasi syariat juga dapat dilihat misalnya dalam kasus di Bulukumba, Sulawesi Selatan. Sejumlah orang memiliki asumsi bahwa munculnya formalisasi syariat di wilayah ini memiliki keterkaitan historis dan ideologis dengan kelompok DI/TII pimpinan Kahar Muzakkar. Paliang tidak, pengalaman sejarah tersebut, menjadi legitimasi tersendiri bagi pengusung formalisasi syariat untuk melanjutkan perjuangan menegakkan syariat Islam melalui jalur struktural-politik. Namun sebenarnya setting masyarakat Bulukumba, bukanlah masyarakat muslim yang monolitik. Hal ini karena di daerah tersebut terdapat sejumlah afiliasi teologis dan keberagamaan.

Selain memiliki pluralitas agama, dalam masyarakat Muslim Bulukumba dikenal beberapa tarekat, yakni Khalwatiyah, Qadiriyanh dan Naqsabandiyah di samping organisasi Islam NU, Muhammadiyah, dan Darul Istiqamah. Selain itu, juga terdapat sejumlah komunitas lokal yang memiliki praktik keberagamaan yang berbeda-beda dan mewarisi kepercayaan lama. Di antara komunitas lokal tersebut adalah komunitas *Haji Bawakaraeng*, komunitas *Ara* dan komunitas *Tanah Toa Kajang*. Bagi komunitas-komunitas lokal yang berafiliasi keagamaan pada Islam ini, berislam tidak harus sama dengan yang berasal dari tradisi Arab, tetapi praktik keagamaannya memadukan ajaran Islam dengan budaya lokal. Menurut hasil penelitian Adhan dan Umam, cara berislam yang diekspresikan oleh kelompok komunitas lokal inilah yang sebenarnya dominan di Bulukumba.<sup>29</sup> Oleh karena itu, sebenarnya syariat Islam telah dilaksanakan oleh masyarakat sejak lama, yang lebur dalam sistem *pangederran*, yakni suatu asas orang Bugis-Makassar dalam menjalankan aktivitas kehidupannya.<sup>30</sup> Keragaman ekspresi keberislaman masyarakat

---

<sup>29</sup> Adhan dan Umam, “Perdaisasi Syariat Islam di Bulukumba”, 59.

<sup>30</sup> Mattulada, *Matoa: Suatu Lukisan Analisis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985), hal. 374.

Bulukumba ini merupakan wujud dari kesungguhan dan ketaatan mereka dalam menjalankan syariat. Bagi mereka, pemahaman Islam yang satu tidak harus dipaksakan kepada yang lain, apalagi saling menyalahkan. Corak keberagamaan yang demikian jualah yang diwarisi masyarakat Bulukumba dari penyebaran Islam yang dilakukan oleh Datuk ri Tiro ketika mendakwahkan Islam pertama kali ke wilayah ini. Beliau tidak memulai dakwahnya dengan soal-soal syariat dan hukum, tetapi memulainya dengan mengusahakan pemenuhan kebutuhan mendasar masyarakat berupa sumber mata air karena tanah mereka sangat gersang. Setelah berhasil, baru diajarkan tentang hakikat dan selanjutnya diperkenalkan syariat. Namun satu hal yang perlu dicatat adalah bahwa hingga meninggal, beliau tidak pernah berupaya memaksakan agar syariat Islam menjadi peraturan kerajaan setempat.<sup>31</sup>

Adapun alasan formalisasi syariat Islam di Bulukumba yang lazim menjadi isu politik yang hangat pada saat kontestasi pemilihan kepala daerah, di antaranya adalah untuk mengakomodasi keinginan masyarakat. Demikian alasan mantan bupati, Pataboi Pabokori, bahwa penduduk Bulukumba yang mayoritas Islam, belum menunjukkan moralitas dan keberagamaan dalam kehidupan sehari-hari dan kebanyakan masih ber-Islam KTP. Oleh itu perlu diatur dalam perda agar masyarakat mentaati syariat Islam, yang keinginan itu menurutnya merupakan keinginan masyarakat yang disampaikan berdasarkan rekomendasi NU, Muhammadiyah, Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI), Jundullah, Badan Komunikasi Pemuda Remaja Masjid Indonesia (BKPRMI) dan DPRD sebagai wakil dan representasi rakyat. Namun keinginan masyarakat ternyata berbeda dengan pernyataan Bupati tersebut. Bagi mereka, yang di antaranya disampaikan oleh tokoh masyarakat setempat bahwa secara tegas mereka mendukung penegakan syariat Islam karena telah menjadi bagian dari sistem kehidupan mereka sejak lama. Namun apa yang dipahami dan dipraktikkan masyarakat tentang syariat Islam adalah praktik keseharian yang dijiwai dengan nilai-nilai Islam, bukan formalisasi seperti yang diregulasi oleh negara (kepala daerah).<sup>32</sup> Demikianlah aspek fundamentalistik yang dapat dilihat dalam formalisasi syariat Islam di Bulukumba. Disamping preferensi sejarah politik formalisasi syariat sebagaimana dilakukan oleh kelompok Kahar Muzakkar, juga ada upaya-upaya homogenisasi keberagamaan dengan tidak mengakomodasi praktik-praktik komunitas lokal yang sesungguhnya juga bersumber dari nilai-nilai keislaman, sebagaimana dikemukakan oleh Amma Toa di Kajang dan Kanto<sup>33</sup>, tokoh masyarakat setempat.

Di samping itu, dalam pandangan kelompok ini, lahirnya perda syariat tidak menyentuh persoalan substantif yang dihadapi bangsa. Karena itu, lahirnya perda syariat dinilai lebih sarat dengan kepentingan politik

---

<sup>31</sup> Adnan dan Umam, "Perdaisasi Syariat Islam di Bulukumba", hal. 64.

<sup>32</sup> Ibid., hal. 66-67.

<sup>33</sup> Ibid., hal. 65-66.

dibandingkan usaha untuk mengamalkan ajaran Islam. Untuk mendukung pendapatnya, kelompok kritis ini menilai bahwa tema "hukum syariat" yang digunakan di berbagai daerah tersebut bersifat simbolik. Di samping itu, lahirnya perda yang tidak disertai dengan instrumen hukum yang menjadikan perda tersebut dapat diimplementasikan, juga menjadi argumen lain yang mendukung "ketidakberterimaan" kelompok ini terhadap formalisasi syariat di tingkat daerah tersebut.

Munculnya Perda di sejumlah kota dan wilayah di Indonesia, dapat dipetakan menjadi beberapa jenis; pertama, jenis Perda yang muatannya adalah berkaitan dengan moralitas masyarakat secara umum, tanpa menunjuk dan tipikal pada agama tertentu, karena persoalan moral adalah bagian terpenting dari concern semua agama, misalnya adalah Perda anti pelacuran dan anti perzinahan, atau yang dalam diksi agama disebut sebagai Perda anti kemaksiatan. Kemaksiatan sebenarnya identik dan tipikal Islam, namun demikian, sebenarnya menegakkan moralitas dengan mencegah kemaksiatan adalah bagian dari tugas besar agama secara makro. Kedua, jenis Perda yang terkait dengan performa fisik dan *fashion*. Perda model ini misalnya bisa dijumpai pada adanya keharusan memakai jilbab, mengenakan baju koko atau busana muslim lainnya. Perda jenis kedua ini memang sangat identik dengan Islam. Pemakaian jilbab pada hari dan tempat tertentu, pada dasarnya merupakan upaya menutup "aurat" bagi para perempuan kepada mereka yang bukan mahramnya. Oleh karena identiknya dengan Islam, maka perda model kedua ini seringkali disebut sebagai Perda Syariat Islam. Namun, dapat ditanggapi sebenarnya bahwa model busana tertentu, bukanlah bagian dari syariat Islam karena Islam tidak mengatur sedetail itu. Ketiga, perda yang berkaitan dengan keterampilan beragama seseorang, seperti Perda tentang keharusan pandai baca tulis al-Qur'an sebagai syarat menikah dan persyaratan naik pangkat untuk PNS, Perda keharusan belajar di madrasah diniyyah awwaliyah dan sebagainya.<sup>34</sup>

Banyaknya wilayah privat yang diatur perda seperti keharusan shalat jamaah, keharusan mengaji, dan memakai jilbab, juga dianggap belum menyentuh persoalan penting dan mendesak untuk diselesaikan, yang sesungguhnya dihadapi masyarakat. Oleh karena itu ungkapan-ungkapan seperti "syariat simbolik jangan mengalahkan syariat substantif"<sup>35</sup>, "syariat universal harus didahulukan daripada syariat partikular"<sup>36</sup>, "indeks kemaslahatan publik harus menjadi fokus penerapan syariat"<sup>37</sup> dan "keadilan

---

<sup>34</sup> Rumadi, "Perda Syariat Islam: Jalan Lain Menuju Negara Islam? dalam *Taswirul Afkar*, Edisi Nomor 20 tahun 2006, hal. 2-7.

<sup>35</sup> Malik Madani, "Syariat Simbolik Jangan Mengalahkan Syariat Substantif," *Taswirul Afkar*, 20 (2006), 135.

<sup>36</sup> Mas'udi, "Keadilan Dulu Baru Potong Tangan" dalam *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, ed. Luthfi al-Syaikani (Jakarta: JIL, t.th).

<sup>37</sup> Saiful Mujani, "Syariat Islam Dalam Perdebatan" dalam ed. Burhanuddin, *Syariat Islam Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003), 21.

dulu baru potong tangan"<sup>38</sup> banyak disuarakan oleh kelompok yang menentang formalisasi syariat ini.

Dalam diskursus formalisasi syariat Islam, isu krusial yang seringkali muncul ke permukaan, di samping persoalan kemiskinan, ketidakadilan hukum, diskriminasi kelompok minoritas, yang tidak kalah menariknya adalah bahwa penerapan syariat Islam dinilai oleh banyak kalangan sebagai pemicu terjadinya diskriminasi dan marginalisasi terhadap kaum perempuan.<sup>39</sup> Hal ini karena, dengan penerapan syariat Islam berarti terdapat sejumlah regulasi dalam Islam yang memberikan batasan ruang gerak kaum perempuan. Bagi kelompok perempuan, penegakkan syariat Islam menyisakan agenda-agenda krusial yang belum tuntas, sehingga memunculkan sejumlah pro-kontra terutama terkait pada persoalan yang mereka hadapi. Sejumlah edaran kepala daerah (bupati/walikota) tentang himbauan jilbabisasi di kalangan karyawati penda –meski bagi sejumlah orang telah menjadi kultur– namun bagi sebagian orang lain dianggap sebagai sebuah kebijakan yang memaksa. Dengan perda ini pula, dapat dinyatakan bahwa terdapat arus yang menguat ke arah upaya domestifikasi perempuan. Teks-teks keagamaan yang menyangkut perempuan lagi-lagi diinterpretasikan secara tekstual. Kasus-kasus poligami, nikah sirri, pernikahan dini dapat disebut sebagai sejumlah contoh lainnya. Angka TKI yang meningkat pasca krisis, tingginya Angka Kematian Ibu (AKI) saat atau pasca melahirkan, rendah dan minimnya akses dan tingkat pendidikan, pelayanan kesehatan yang minim, adalah sejumlah persoalan publik yang justru masih belum menjadi perhatian serius seiring derasnya arus formalisasi syariat Islam ini.

Dalam konteks formalisasi syariat, seringkali yang terjadi adalah sentralisme kekuasaan hanya pada satu penafsiran. Budaya patriarki yang tidak jarang mendapatkan legitimasinya dari "interpretasi teks-teks keagamaan" juga dinilai dapat menjadi pemicu bagi terjadinya kekerasan dan pemiskinan struktural bagi perempuan, baik di ranah domestik maupun domain publik. Dengan demikian, dampak lebih jauh yang sangat mungkin terjadi selanjutnya adalah keterpurukan posisi perempuan di daerah yang memberlakukan "formalisasi" syariat Islam tersebut. Jika terjadi ketidakadilan terhadap perempuan, maka sama artinya dengan terjadinya ketidakadilan sosial, karena perempuan merupakan salah satu elemen sosial.

#### Catatan Akhir

Fundamentalisme sebagai sebuah fenomena keagamaan, tidak bisa dilepaskan dari fenomena sosial, budaya dan politik sebagai gejala kebangkitan Islam yang multidimensional. Oleh karena itu, analisis historis maupun *episteme*-nya juga terasa ada yang "*overlapping*" dengan fenomena-fenomena tersebut. Tumbuh kembangnya fundamentalisme jenis ini, diakui

---

<sup>38</sup> Mas'udi, "Korban Pertama Penerapan Syariat Adalah Perempuan," dalam *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, ed. Luthfi al-Syaikani (Jakarta: JIL, t.th).

<sup>39</sup> Ibid.

sebagai sebuah alternatif yang belakangan mendapat respon dan antusiasme demikian tinggi terutama di kalangan mahasiswa di berbagai perguruan tinggi umum maupun beberapa perguruan tinggi agama dan komunitas muslim terdidik-profesional di perkotaan, yang di antaranya ditandai dengan maraknya kelompok studi/*halaqah* keagamaan yang menjamur bak cendawan di musim hujan. Hal ini karena di samping faktor-faktor lain, yang paling menarik adalah karena kegagalan modernisme menjawab permasalahan kehidupan. Karena itu, kelompok ini memberi pilihan lain bagi kekosongan dan ketercerabutan nilai-nilai agama akibat "pembaratan" tersebut, dengan menawarkan konsep ideal Islam yang bersumber pada (tekstualitas) al-Qur'an dan al-Hadits.

Upaya-upaya yang dilakukan oleh kelompok fundamentalisme Islam dalam memformalisasikan Syariat Islam melalui pendirian negara Islam atau melalui institusi politik dengan mendesakkan diberlakukannya syariat Islam, tampaknya akan menjadi perjalanan panjang perjuangan mereka. Namun demikian, keberhasilan sejumlah daerah dalam mengeluarkan atau memunculkan peraturan daerah (perda) syariat Islam, menjadi "spirit" tersendiri bagi gerakan-gerakan Islam fundamentalis ini untuk secara terus-menerus memperjuangkan tegaknya syariat Islam melalui jalur struktural. Oleh karena itu, dimensi dan unsur-unsur fundamentalisme ini juga dapat ditemukan dalam formalisasi syariat Islam, baik yang terjadi di NAD, Bulukumba di Sulawesi Selatan maupun di daerah-daerah lainnya, yang secara umum dapat dinyatakan bahwa kemunculannya didukung dengan menguatnya kelompok fundamentalisme Islam di daerah-daerah tersebut.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Adhan, Syamsurijal dan Zubair Umam, "Perdaisasi Syariat Islam di Bulukumba" dalam *Taswirul Afkar* Edisi No. 20 tahun 2006.
- Al-Jufri, Salim Segaf "Pengantar" dalam *Penerapan Syari'at Islam di Indonesia: Antara Peluang dan Tantangan*. Jakarta: Global Media, 2004.
- Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syari'at Islam: Dari Indonesia hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.
- Azra, Azyumardi. "Penerapan Syari'at bisa Kontraproduktif" dalam Fauzan al-Anshori, *Melawan Konspirasi JIL*. Jakarta: Pustaka al-Furqan, 2003.
- Halim, Abdul. *Politik Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang Depag RI, 2008.
- Jamhari dan Jajang Jahroni (ed), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Madani, Malik. "Syari'at Simbolik Jangan Mengalahkan Syari'at Substantif" dalam *Taswirul Afkar*, No. 20, 2006.
- Maschan, Ali. *Nasionalisme Kyai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Yogyakarta: LkiS, 2007.



- Mas'udi, Masdar Farid, "Korban Pertama Penerapan Syari'at Adalah Perempuan," dalam *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, ed. Luthfi al-Syaukani. Jakarta: JIL, t.th.
- Mattulada, Matoa: *Suatu Lukisan Analisis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985.
- Mulia, Siti Musdah. "Perda Syariat dan Peminggiran Perempuan" dalam *Jurnal Taswirul Afkar* edisi 20 tahun 2006.
- Munir, Lily Zakiah. "Simbolisasi, Politisasi dan Kontrol Terhadap Perempuan di Aceh," dalam *Syari'at Islam Pandangan Muslim Liberal*, ed. Burhanuddin. Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003.
- Rasyid, Daud. *Islam dan Reformasi: Telaah Kritis Keruntuhan Rezim-Rezim Diktator dan Keharusan Kembali Kepada Syari'ah*. Jakarta: Usamah Press, 2001.
- Rumadi. "Perda Syariat Islam: Jalan Lain Menuju Negara Islam" dalam *Taswirul Afkar*, No. 20 tahun 2006.
- Teba, Abdul Aziz. *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Wahid, Marzuki. "Syari'at Islam, Negara dan Ancaman Pluralitas: Kritik Atas Perda Syari'at Islam di Indonesia" dalam *Taswirul Afkar*, no. 20 tahun 2006.
- dan Nurrohman. "Dimensi Fundamentalisme Politik Formalisasi Syari'at Islam" dalam *Taswirul Afkar*, No. 13 tahun 2002.
- dan Rumadi. *Dimensi Fundamentalisme dalam Praktik Formalisasi Syari'at Islam: Kasus NAD*" dalam *Taswirul Afkar*, no.13 tahun 2002.
- Yuda, Rifqinizamy Karsa. *Tinjauan Terhadap Peraturan Perda Syari'ah di Kalimantan Selatan*,  
<http://rifq1.wordpress.com/2008/02/10/tinjauan-terhadap-peraturan-daerah-perda-syariah-di-kalimantan-selatan/> diakses 22 Nopember 2011.
- Yusanto, Ismail. "Selamatkan Indonesia dengan Syari'at Islam", dalam *Syari'at Islam Pandangan Muslim Liberal*, ed. Burhanuddin. Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003.
- Zada, Khamami. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002.
- "Perda Syari'ah: Proyek Syari'atisasi yang Sedang Berlangsung," dalam *Taswirul Afkar*, No. 20 tahun 2006.